
This is the **published version** of the article:

Meler Guillamat, Joana; Lozano Méndez, Artur, dir. Comparativa de conceptes centrals al pensament de Nietzsche i de la tradició budista. 2015. (823 Grau d'Estudis de l'Àsia Oriental)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/147072>

under the terms of the  license

**FACULTAT DE TRADUCCIÓ I
D'INTERPRETACIÓ**

GRAU D'ESTUDIS D'ÀSIA ORIENTAL

TREBALL FI DE GRAU

**COMPARATIVA DE CONCEPTES CENTRALS AL
PENSAMENT DE NIETZSCHE I DE LA TRADICIÓ
BUDISTA**

JOANA MELER GUILLAMAT

TUTOR

ARTUR LOZANO MÉNDEZ

BARCELONA, JUNY DE 2015



Universitat Autònoma de Barcelona

Índex

1. Les primeres aproximacions de Nietzsche al budisme.....	5
2. Els punts en comú.....	6
3. Interpretació nietzscheana del budisme.....	8
3.1. Descripció del budisme segons Nietzsche i comparació amb el cristianisme.....	8
3.2. Sobre la consideració del budisme com a doctrina nihilista.....	12
3.3. Sobre la consideració del nirvana com a resultat de la inacció.....	14
4. Les propostes del budisme originari.....	15
4.1. Sobre el budisme com a moral ascètica.....	19
5. El malentès de Nietzsche vist des de l'òptica budista.....	21

INTRODUCCIÓ

De Nietzsche (1844-1900) i el budisme, se n'han fet nombrosos estudis des de diverses aproximacions, amb l'objectiu d'arribar a comprendre la relació del filòsof alemany amb la doctrina de Buda (aprox. 560-480 a.C.) (Jaspers, 2001: 13). Aquesta relació és tot sovint contradictòria i construïda des de l'interès i l'admiració, però també des del que sembla ser una òptica equivocada. De l'obra de Nietzsche, es pot deduir que el seu interès pel budisme va sorgir de la influència que Schopenhauer –que ell mateix considera el seu mestre– va exercir en ell. A part de ser considerat un dels més importants pioners de l'existencialisme a occident, es podria dir que Nietzsche va ser un dels pensadors més llegits en budisme de l'Europa de la seva època (Moad, 2004). Això és degut als estudis de sànscrit que el filòsof va dur a terme a Leipzig entre 1865 i 1868, ensenyat per Brockhaus (Elman, 1983: 672). Així mateix, es va veure influenciat per Paul Deussen, que ell mateix considera “el primer conecador real de la filosofia india en Europa” (Nietzsche, 1887: 996), i també per la lectura de diverses obres especialitzades, que encara es poden trobar a la seva biblioteca (Nietzsche, 1895: 124).

Així, en analitzar l'obra de Nietzsche, és important tenir en compte que el budisme va representar un factor clau en el desenvolupament del seu pensament. Entendre la seva relació amb el budisme pot permetre una millor interpretació del que Nietzsche realment volia dir. Cal recordar que és un pensador que va introduir diverses línies de pensament al llarg de la seva evolució com a filòsof, que van fer que acabés contradient-se a ell mateix en algunes ocasions. De fet, segons Karl Jaspers, “per cada un dels judicis de Nietzsche, un pot trobar-ne el seu oposat” (Elman, 1983: 671).

En estudiar la relació entre el budisme i l'existencialisme de Nietzsche, s'observa com, certament, l'alemany comparteix certes posicions amb el budisme pel que fa, principalment, a la metodologia filosòfica. També és cert, però, que en l'àrea de l'ètica, l'existencialisme i el budisme semblen diferir molt, diferència que queda emfatitzada en el cas de Nietzsche. De fet, ell va atacar l'ètica budista, descrivint-la com una doctrina oposada al seu principi de l'afirmació de la vida (Moad, 2004).

En aquest treball es farà un estudi de la interpretació nietzscheana del budisme i de com els textos budistes es corresponen o distancien d'aquesta interpretació. En primer lloc, es farà un recorregut pels primers contactes que Nietzsche va tenir amb el budisme, explicant de quina manera va arribar als seus textos i quines persones el van introduir en l'estudi d'aquesta disciplina. En segon lloc, es farà una breu revisió dels

punts en comú dels textos budistes i de l'obra de Nietzsche, punts que es poden deduir a partir d'una lectura bàsica, encara sense indagar en qüestions de més complexitat que desvelen contradiccions entre ambdues obres. Seguidament, es passarà a analitzar de quina manera Nietzsche va analitzar el budisme i des de quines perspectives o conceptes ho va fer (parant especial atenció a les comparacions que estableix amb el cristianisme, el nihilisme, i la suposada inacció que implica el nirvana). En quart lloc, s'estudiaran quines eren les propostes del budisme originari i com aquestes propostes responen a la interpretació de Nietzsche. I finalment s'observarà en quins punts l'estudi que Nietzsche va fer del budisme va partir de concepcions errònies que en alguns casos van fer que les conclusions a les que va arribar pel que fa a aquesta religió fossin diferents al que el budisme propugnava. Per fer-ho, se seguirà en la línia de l'estudi dels textos budistes i la paraula de Buda.

Pel que fa a la transcripció de termes budistes, s'ha utilitzat el sànscrit excepte en els termes lexicalitzats i excepte a les cites i els noms propis.

1. LES PRIMERES APROXIMACIONS DE NIETZSCHE AL BUDISME

Abans d'endinsar-nos en els aspectes comuns d'ambdós corrents filosòfics i en la crítica al budisme, cal preguntar-se per què Nietzsche es va apropar al budisme, més enllà de la influència que Schopenhauer hagués pogut tenir en ell. Probablement, les principals qüestions que més van preocupar a Nietzsche durant el transcurs de la seva vida com a filòsof, queden resumides en aquest passatge de *Genealogia de la moral* (1887):

“Tratábase para mí del valor de la moral. [...] Tratábase, en particular, del valor de la abnegación, de los instintos de compasión, altruismo y autosacrificio, a los que Schopenhauer había aureolado [...] Se me antojaba el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea que había tomado un cariz inquietante, el rodeo por el cual ella se encaminaba a un budismo de nuevo cuño, a un budismo europeo, al – *nihilismo*... [sic.] Pues la moderna exaltación y sobreestimación de la compasión por parte de los filósofos es una novedad” (Nietzsche, 1887: 881-882).

Amb aquest fragment, queda clar que la principal qüestió que va turmentar a Nietzsche va ser la moralitat. És al voltant d'aquest concepte que tots els altres problemes s'articulen: la ciència, la veritat, l'asceticisme, Déu, tots són conceptes en els quals Nietzsche va trobar judicis morals que posaven en risc el que ell entenia com el significat de l'existència humana, és a dir, l'afirmació de la vida (Elman, 1983: 673-674). L'abnegació, la compassió, l'autosacrifici, eren per a Nietzsche només qüestions que negaven la pròpia vida, que anaven en contra del desenvolupament de l'home com un ésser lliure, fort, amb voluntat de poder. Així, Nietzsche volia arribar a descobrir de quina manera la moral s'havia manifestat en forma de mal dins la societat, i què es podia fer per a aconseguir unes condicions per a una cultura sana i acabar així amb el nihilisme. Així mateix, el filòsof es preguntava, donada la seva consideració de la veritat com a quelcom inexistent, de quina manera la vida podia ser afirmada sense una veritat absoluta (Elman, 1983: 667).

Un cop presentades les preocupacions del filòsof existencialista, s'arriba a la conclusió que les seves inquietuds anaven enfocades cap a qüestions filosòfiques i religioses simultàniament, i s'observa com aquests dos elements són inseparables en la seva línia de pensament. És en aquest aspecte que el budisme va prendre un paper

important en el desenvolupament de la filosofia de Nietzsche. Això és així ja que el filòsof va poder reforçar el seu propi sistema de moral (que es basava en l’afirmació de la vida i dels plaers que aquesta ofereix, així com en l’escapament dels sentiments de culpa i de ressentiment) establint comparacions amb el que religions o doctrines com el budisme propugnaven. Així, es va fixar en els aspectes del budisme que va considerar que anaven en contra de la seva línia de pensament per tal d’enfortir el seu discurs a través de contraarguments.

2. ELS PUNTS EN COMÚ ENTRE EL PENSAMENT DE NIETZSCHE I L’OBRA BUDISTA

En l’estudi de l’impacte del budisme en la filosofia de Nietzsche, és destacable la figura de Guy Welbon, un historiador especialitzat en les tradicions religioses i culturals del sud de l’Índia pre-moderna i del sud-est d’Àsia (Welbon: “Profile page”, 2015). Welbon va intentar buscar similituds entre la doctrina de Nietzsche de l’etern retorn i el concepte budista del *samsara*, i entre el Zaratustra de Nietzsche i el *bodhisattva* budista, i va arribar a la conclusió que no existeix un conflicte bàsic entre Nietzsche i el budisme si s’observen les qüestions fonamentals que ambdós pensaments aborden (Elman, 1983: 667).

És interessant observar com tant Nietzsche com Buda parteixen d’una noció comuna pel que fa a la naturalesa del món i la condició humana. Aquests punts en comú tenen a veure amb la seva visió de l’epistemologia i amb les seves actituds nihilistes davant de problemes metafísics (Moad, 2004). Començant per la concepció que el corrent budista i Nietzsche tenen de l’ésser humà, aquesta coincideix en un punt: l’ésser humà és un animal malalt. Aquesta idea apareix al *Dhammapada*, on es diu que “la majoria dels homes posseeix una naturalesa malalta (Anònim, segle III a.C.: 101), i es repeteix a molts paratges de diverses obres de Nietzsche, com per exemple: “El hombre es, en un sentido relativo, el animal peor logrado, el más enfermizo” (Nietzsche, 1895: 38) o bé “El hombre es más enfermo, inseguro, cambiante, inestable que cualquier otro animal” (Nietzsche, 1887: 985). Malgrat que aquest sigui un concepte en comú, realment per a Nietzsche l’home malalt és l’home dèbil, sense voluntat de poder, l’home que ha caigut al parany de la religió com a salvació, i en canvi per a Buda l’home malalt és aquell que té una vida d’excessos, que guarda l’odi al seu interior, que actua sent inconscient de la veritable naturalesa de la realitat que l’envolta.

No només en la naturalesa malaltissa de l'home es troben semblances entre les propostes de Nietzsche i els principis del budisme, sinó també pel que fa a les possessions, en concret les possessions humanes. Nietzsche va observar com encadenar-se a l'amor cap als fills provoca una ansietat i estableix uns vincles tan forts que un acaba perdent-s'hi, dipositant-hi totes les seves forces (Nietzsche, 1883: 487). De la mateixa manera, Buda va dir quan el seu fill va néixer: “se me ha aherrojado a una cadena” (Nietzsche, 1887: 971), i també en textos com el *Dhammapada* veiem aquesta idea: “La muerte alcanza y se lleva a aquel cuya mente està anclada en sus hijos” (Anònim, segle III a.C.: 91).

Un cop vistos dos elements que coincideixen en el pensament del filòsof alemany i la proposta budista, cal retornar ara a la concepció de la idea de la condició humana. Per a Nietzsche, la condició humana està determinada pel judici, la fe més antiga que té l'ésser humà, l'únic factor en un individu que fa creure en la certesa, que fa arribar a pensar que un coneix la veritat. Aquesta idea es repeteix al budisme, com s'observa en la següent afirmació de l'escriptura budista del *Sutta-Nipata*,¹ on Buda diu: “Més enllà de la consciència, no existeix la veritat”. Així doncs, tant per Nietzsche com per Buda és el simple ús del raciocini el que ens fa determinar quelcom com a “vertader” o “fals” (Moad, 2004). Per tant, la veritat no existeix per sí mateixa, sinó que és creada per cada individu en funció de la pròpia consciència i les vivències experimentades. És per això que la realitat és fugaç, perquè està composta de múltiples interpretacions que canvien no només en funció de la persona sinó també, dins la pròpia persona, en funció de l'estat d'ànim o el context circumstancial. Aquesta idea de la fugacitat del que ens envolta, relacionada amb el concepte de veritat, apareix múltiples vegades als textos budistes. Per exemple, al *Dhammapada*,² trobem la següent afirmació “El que ve el mundo como mera espuma e ilusión, no es visto por el Dios de la Muerte” (Anònim, segle III a.C.: 59). Aquesta afirmació significa que aquell que s'ha adonat que el que creia com a vertader no és més que una mar canviant d'idees i sensacions, és aquell que viurà de manera plena. Nietzsche també va tenir en compte aquesta idea de la fugacitat a *La Gaia Ciència* (1882) de Nietzsche, on va escriure: “[...] y en cuanto a las realidades

¹ El *Sutta-Nipata* és un text budista que forma part de la segona divisió del Cànon Pali o Tipitaka, relatiu al budisme Theravada, i de la mateixa època que el *Dhammapada*, escrit el segle III a.C. (Norman, 1987: 216).

² El *Dhammapada* és un text budista que conté 423 aforismes escrits en pali, y que s'enquadra dins la tradició budista Hinayana. Se sol situar al segle III a.C. (aquesta informació figura a la contraportada de l'edició de l'editorial Índigo del *Dhammapada*, 2002).

de estos tiempos, no creemos que *duren* [...] No conservamos nada, ni queremos retornar a pasado alguno” (Nietzsche, 1882: 273).

Ara bé, independentment de la naturalesa canviant de la realitat, el que els dos filòsofs asseguruen és que són molt pocs aquells qui s’han adonat que la veritat absoluta no pot ésser trobada, i que la majoria de mortals segueixen aquesta creença en la raó. Però què comporta confiar en el propi pensament? El que resulta de l’hàbit de creure en el que la consciència i la raó diuen a un mateix, és la substància, el jo, els universals i la duració (Moad, 2004). Els dos filòsofs neguen la realitat d’aquests elements, ja que són elements creats per l’ego, la consciència. Pels dos, el que existeix en realitat és un flux dinàmic i interdependent de fenòmens sense una base objectiva. Així doncs, és lògic concloure que si ni el propi jo existeix, tampoc els universals, ni la duració ni la substància ho faran, ja que és a partir del jo que neixen i s’articulen tots aquests elements (és el jo qui, en comparar-se amb el que l’envolta, intenta establir diferències i similituds, creant així conceptes com els universals; o és el jo qui, a través de la presa de consciència del temps, crea conceptes com la duració). La conclusió última a la que s’arriba és que, si aquests elements no són reals, si tot és fruit de l’engany al que nosaltres mateixos ens sotmetem i cap dels elements que formen l’esquelet del dia a dia existeixen, llavors només queda el buit. Aquest buit va més enllà d’allò vertader i allò fals, més enllà dels judicis de moral o de lògica. Donat que tot això ho crea la pròpia consciència, el buit que s’esdevé és un buit que té significació, ja que representa l’absència d’uns conceptes concrets (com ho són la moral, la veritat, etc.). La idea de buit, present en els dos corrents filosòfics, és referida pels budistes com a *sunyata* i per Nietzsche com a “abisme”. És a aquest buit al que tant Nietzsche com Buda responen i al voltant del qual articulen la seva línia bàsica de pensament (Moad, 2004).

3. INTERPRETACIÓ NIETZSCHEANA DEL BUDISME

3.1. Descripció del budisme segons Nietzsche i comparació amb el cristianisme

Tot i que sembli que comparant budisme i pensament de Nietzsche hi ha una manca de conflicte, això seria només una visió superficial del que caracteritza ambdós pensaments, ja que el que poden semblar punts en comú a priori, són en realitat aquelles qüestions que fan del budisme i el pensament de Nietzsche dues doctrines molt diferents. Per començar, de la crítica que Nietzsche fa del budisme, se’n podria extreure que el

filòsof alemany mai hauria pensat que ell observava la realitat de la mateixa manera que ho va fer Buda, ni tampoc que considerava que els problemes de l'existència eren els mateixos problemes que Buda plantejava.

Així mateix, des del principi, la visió que Nietzsche va tenir del budisme era la d'un "espectre de l'ombra i de l'estovament que estava amenaçant Europa" (Nietzsche, 1886: 42)

Nietzsche tenia por que l'arribada del budisme a Europa culminés amb el nihilisme que s'estava vivint al moment, temia que accentués encara més aquesta negació de la vida, aquest nihilisme passiu que tant el budisme com Schopenhauer representaven: per al filòsof alemany, el budisme, de la mateixa manera que el cristianisme, era una religió nihilista que representava pessimisme i decadència (Elman, 1983: 675). A continuació s'explicarà la raó d'aquesta consideració.

Nietzsche va comparar en nombroses ocasions el cristianisme i el budisme. Per a ell, les dues eren religions conclusives, és a dir, que anaven més enllà de la cultura, de la filosofia, de l'art, de l'Estat (Nietzsche, 1895 citat a Sánchez, 1974: 124). Com a religions conclusives, ja havien arribat a la seva fi: segons el filòsof, ambdues eren religions que es contemplaven a sí mateixes per adonar-se que no els feia falta indagar en res més, no els feia falta estudiar, donat que ja posseïen la veritat. Malgrat equiparar el budisme i el cristianisme, el filòsof no veia tant el budisme com una religió sinó com una higiene: pel budisme, alliberar l'ànima del ressentiment és el primer pas per a curar-se. Aquest ressentiment, sorgit de la culpa i la frustració que sent l'individu en no poder aconseguir alliberar-se del pes de l'ego, és un sentiment al que Buda s'oposa completament. Al seu torn, s'oposa també al sentiment de venjança i al de rebuig, ja que tot això és nociu per a l'individu i va en contra del propòsit del budisme (Nietzsche, 1895: 45).

Però a què es refereix Nietzsche quan parla del budisme com a "higiene"? Davant l'afirmació del budisme "No es posa fi a l'enemistat amb l'enemistat, sinó amb l'amistat", Nietzsche conclou que la filosofia de Buda no es basa en la moral, sinó en la fisiologia (Nietzsche, 1895 citat a Sánchez, 1974: 124). Els budistes tenen en consideració problemes psicològics com el patiment, la depressió, el malestar. Davant aquests problemes, Buda ideà mesures higièniques com sortir a l'aire lliure, divagar, moderar el menjar i l'alcohol, evitar les emocions que provoquen ansietat per a un mateix o per als altres, etc. (Nietzsche, 1895: 45). Tot això s'aconsegueix mitjançant la

meditació, probablement la més important de totes les mesures higièniques que Buda va concebre (Seung, 2006: 237), ja que implica una purificació que es manifesta a nivell espiritual i físic.

No obstant això, Nietzsche, a *La Gaia Ciència*, va posar el budisme dins del concepte de religió entès com a quelcom negatiu. El filòsof comença la seva explicació dient que la debilitat de l'individu és el que fa que existeixi una necessitat de tenir un element estable en el que recolzar-se. Aquest instint de debilitat, diu Nietzsche, és el que, si no crea les religions, les metafísiques, o les conviccions de qualsevol índole, les preserva i permet que visquin, ja que és aquesta debilitat la que posa de manifest la necessitat de tenir un recolzament, una fe en la que creure.

Així, segons el filòsof, encara que el budisme es mostri com un sistema positivista, està envoltat en realitat de pessimisme, desil·lusió, por. El fet de sentir la necessitat de creure en alguna cosa que va més enllà del món terrenal apareix quan hi ha una falta de voluntat, ja que la voluntat representa la força, i quan es té força no és necessari recolzar-se en res ni en ningú. Quan la voluntat decau, “s'experimenta la urgència del desig d'una realitat, un ésser o una autoritat que ordeni amb energia” (Nietzsche, 1882: 234-235), ja sigui un déu o un dogma. És per això que Nietzsche considera que tant el budisme com el cristianisme neixen d'aquest esgotament de la voluntat. Dient això, el filòsof alemany posiciona ambdues religions al mateix pla: segons ell, les dues es van aprofitar de la debilitat de l'individu, d'aquesta falta de voluntat, per propagar-se i convertir els seus adeptes en fanàtics. Nietzsche afirma que el fanatisme és la única força de voluntat a la que poden tenir accés els dèbils, i que per tant ambdues religions van crear la “malaltia de la voluntat” (Nietzsche, 1882: 235).

Cal remarcar, però, que encara que durant les seves comparacions el filòsof atribuís al budisme els defectes que va observar en el cristianisme, va mostrar més respecte pel primer, separant-lo d'aquesta manera del cristianisme:

“Con mi condena del cristianismo no quisiera yo haber cometido una injusticia contra una religión afín [...] el *budismo*. Ambos están unidos entre sí en cuanto religiones nihilistas [...] Pero el budismo es cien veces más realista que el cristianismo – lleva en su cuerpo la herencia de un planteamiento objetivo y frío de los problemas [...] El budismo es la única religión auténticamente *positivista* que la historia nos muestra” (Nietzsche, 1895: 44).

Nietzsche respectava el budisme perquè, com a religió, no va caure al fàcil recurs de la venjança i el ressentiment que el filòsof associa amb el cristianisme, és a dir, que Buda no va exigir una lluita contra aquells que pensaven diferent, no va exercir cap coacció en absolut (Nietzsche, 1895: 44-45). Quan Nietzsche diu que el budisme és “cent vegades més realista que el cristianisme”, es refereix a la idea que era l’única religió que havia renegat del concepte de Déu (Elman, 1983: 681), i al fer-ho havia demostrat que no necessitava un ens suprem per explicar la realitat. A més a més, en comptes d’enfrontar-se al pecat, el budisme s’enfrontava només al patiment, al dolor, i en aquest punt diferia també del cristianisme. Tot i això, Nietzsche va considerar que el procediment que el budisme proposava per eliminar aquest dolor representava una rendició davant la vida, una resposta dèbil. Per a ell, la doctrina de Buda descansava sobre dos pilars: “una excitabilitat extraordinàriament gran de la sensibilitat” i una “superespiritualització, una vida prolongada entre conceptes i procediments lògics”, fets que feien d’aquesta religió una doctrina que havia subordinat l’individu a allò impersonal (Nietzsche, 1895: 44-45). Amb això, el filòsof es referia al fet que el budisme propugna que un cop abandonat el desig, l’odi i la il·lusió, la ment s’allibera i ja no depèn de l’espai i del temps (Anònim, segle III a.C.: 16). Així, la doctrina budista insta a ser moderat en tots els aspectes de la vida i a dominar el desig. Per a Nietzsche, aquestes idees i pràctiques van en contra d’allò humà, ja que per a ell el gaudi i el plaer són sensacions intrínseques a allò que és humà, i per tant negar-les, intentar escapar-se’n, és allunyar-se de la pròpia persona.

Ara bé, tot i que per una banda Nietzsche considerés que el budisme havia subordinat a l’individu a allò impersonal, per altra banda el filòsof considerava que Buda va ser capaç de curar la ferida del patiment espiritual sense infectar-la amb doctrines com la condemna, com en canvi havien fet els cristians. Això és així ja que la doctrina de Buda s’oposava als sentiments de venjança, enemistat i ressentiment, i en fer-ho no intentava convertir el dolor en quelcom respectable a través de l’atribució d’una causa moral, sinó que tan sols descrivia el sentiment en sí mateix.

3.2. *Sobre la consideració del budisme com a doctrina nihilista*

Retornant a la idea que Nietzsche tenia del budisme com a una doctrina nihilista, cal analitzar ara en quin sentit el filòsof alemany enfocava la seva crítica i quins eren els trets del budisme que emfatitzava per tal de justificar la seva visió.

En primer lloc, és necessari descriure els pilars del budisme. Al centre de l'ensenyament budista s'hi troben les quatre nobles veritats: la vida és patiment, la ignorància és la causa del patiment, el patiment pot ser eliminat i el Noble Camí Òctuple³ és la via per eliminar el patiment (Wrisley, 2012). D'aquestes quatre veritats, podem deduir que el patiment sorgeix de la ignorància derivada de no ser conscient de la veritable naturalesa de la vida. Aquesta veritable naturalesa és la naturalesa impermanent de la realitat, i això significa que res roman igual, que tot va i ve, que tot és volàtil.

Es diu que Buda va prendre consciència d'aquesta impermanència a través dels seus encontres amb un home malalt, un home vell i un home mort. Davant d'aquesta història de Buda, Nietzsche, a *Així parlà Zarathustra* (1883), comenta:

“Ahí están los de alma tísica; no bien nacidos ya empiezan a morir y anhelan doctrinas de cansancio y renunciamento. Ansían la muerte, y debiéramos aplaudir esta ansia. ¡Cuidado con resucitar a esos muertos y tocar esos ataúdes vivientes! Ante un enfermo o un anciano o un cadáver dicen: ¡está refutada la vida!” (Nietzsche, 1883: 379).

S'observa, així, com per a Nietzsche el budisme representava una negació de la vida, era una “doctrina de renunciament”, una filosofia purament nihilista. Segons aquest fragment, per a Nietzsche els budistes eren aquells qui “desitjaven amb ànsia la mort”. Però el que veritablement volia mostrar el budisme quan il·lustrava la presa de consciència de la naturalesa impermanent de les coses a través d'encontres amb la malaltia, la vellesa i la mort, era que l'ésser humà està lligat a la vida i a l'existència de

³ El Noble Camí Òctuple és considerat en el budisme com aquell camí que porta a l'eliminació del patiment, aquell camí a través del qual s'arriba al nirvana. Consisteix en la saviesa (visió correcta i pensament correcte), la conducta ètica (parlar correctament, actuar correctament i tenir un mitjà de vida correcte) i l'entrenament de la ment (esforçar-se correctament, tenir una consciència del moment correcte i meditar correctament) (Sangharākshita, 1998: 43).

tal manera que acaba sent esclau d'aquesta. Per tant, l'alliberament de l'individu a nivell espiritual es dona quan un aconsegueix escapar del desig de continuar viu, de perllongar la vida, i això no significa desitjar la mort per sí mateixa: Buda representa una condició humana que només aspira a extingir-se quant a l'existència originada en no saber (Jaspers, 2001: 39).

Així doncs, encara que els seus apunts sobre el budisme fossin relativament positius a *L'anticrist* (1895), Nietzsche va mantenir sempre la crítica a l'objectiu principal de la filosofia de Buda: el budisme, així com les doctrines de Schopenhauer i el cristianisme, situava l'individu en un món extern, en el no-res, i per tant negava el valor de l'esforç humà i afirmava que és millor morir que viure (Elman, 1983: 681-683).

Aquestes idees es poden veure resumides en el següent fragment de *Més enllà del bé i del mal* (1886):

“Quien [...] ha llegado hasta el fondo del pensamiento más negativo que haya existido (más allá del bien y del mal y no ya como Buda y Schopenhauer), abrirá los ojos para el ideal opuesto, es decir, al ideal del hombre más impetuoso, más vivo, más afirmador del universo [...] para toda la eternidad...” (Nietzsche, 1886: 64).

Passatges com aquest il·lustren una vegada més la interpretació del budisme per part de Nietzsche com a una filosofia que nega la vida, que busca escapar d'una existència dominada pel dolor. Curiosament, però, veiem una idea molt semblant a un vers del *Dhammapada*: “El que ha dominado su mente y la ha alejada del odio llevándola más allá del bien y del mal, permanece atento y nada teme” (pàg. 22). Aquest és un dels exemples que demostra com el plantejament filosòfic de Nietzsche i el del budisme, anaven en realitat encaminats cap a una mateixa direcció. Aquí, la idea que quan l'individu aconseguirà ser fort quan s'allunyi de les categoritzacions morals establertes pel propi ego, és una idea comuna.

3.3. Sobre la consideració del nirvana com a resultat de la inacció

A *La Gaia Ciència*, Nietzsche caracteritza el budisme com l'esforç d'escapar del dolor per entrar en un "no-res oriental anomenat nirvana", al que segons Nietzsche només s'arriba si "no s'actua". A la *Genealogia de la moral*, Nietzsche categoritza el budisme com una ideologia que promou "un repudio nihilista de la existencia; anhelo de la nada o anhelo de parte del hombre de su 'antítesis', de ser de otro modo" (Nietzsche, 1887: 953).

Segons Nietzsche, el budisme es pot descriure com un esforç, a través de la limitació de l'acció, d'escapar del patiment i passar a formar part d'una absoluta no-existència (Moad, 2004). Per tant, ell considera que l'anhel del budista és assolir el no-res.

També a *Genealogia de la moral*, el filòsof explica com, pel budista, el bé i el mal són lligams que l'ésser consumat ha d'haver superat. Un cop s'ha passat més enllà del bé i del mal, l'individu ja no té ressentiment, ja que ha arribat a una calma absoluta, es troba en pau amb sí mateix. Quan s'ha perdut consciència del que està dins o fora, del que és el dia i la nit, la vellesa, la mort, el patiment, la bona obra i la mala obra, llavors l'ànima arriba al nirvana, i ja no pensa en aquest apèndix, el cos, al que estava supeditada. Per a Nietzsche, aquesta absència total de patiment no és més que una "hipnotitzant sensació de no-res", que a aquells que han patit més els pot semblar com el "bé suprem". El filòsof acaba la seva reflexió afirmant que la pena i el patiment han persuadit a l'individu al que el budisme anomena el "no-res", i que per a Nietzsche és el que en les religions pessimistes s'ha anomenat "Déu" (Nietzsche, 1887: 997).

Un cop presentada la consideració de Nietzsche del budisme en termes de nihilisme, cal estudiar si aquesta era exacta o no. En primer lloc, cal destacar que aquesta visió del budisme com una doctrina pessimista i nihilista era present des dels primers contactes d'Europa amb l'Índia. En especial l'escola *Madhyamika*, fundada per Nagarjuna, ha sigut la més criticada com a escola nihilista. És possible que el problema recaigui en un error de traducció, ja que es va interpretar el terme *sunyata*, la doctrina principal del budisme, com a "buidor" o "no-res". Així, totes les interpretacions del budisme es van fer basant-se en el fet que *sunyata* era el concepte oposat a l'existència, a la vida. Curiosament, però, tant Buda com Nagarjuna van posicionar-se en contra del nihilisme (Elman, 1983: 681-683).

Una interpretació nihilista del concepte *sunyata* no pot ser correcta, ja que el *sunyata* no és una descripció d'un estat de buidor, sinó només una designació, una declaració descriptiva que diu que tots els fenòmens existencials són condicionals, transitoris i desproveïts d'una substància o "jo" permanent. Segons Nagarjuna, "tot està buit, totes les coses són momentànies [...] El coneixement vertader resideix al buit mateix" (Jaspers, 2001: 141).

Nagarjuna va intentar desfer-se de tots els obstacles que impedié arribar a la realitat que va més enllà d'allò ordinari, fins i tot de la raó mateixa. Que el budisme rebutgés totes les raons i posicions no vol dir que fos un pensament pessimista o nihilista, sinó que veia la realitat com un paratge inaccessible per a la raó i la percepció ordinària. Així, Nagarjuna no va negar la realitat en sí, només va negar les doctrines que en parlaven (Elman, 1983: 683). Tot i això, el budisme es presenta com una doctrina que cohabita amb altres religions, formes de vida i visions del món com una veritat inferior i mundana, ja que és només d'aquesta manera que acabarà sent una veritat que podrà ser apropiada per a tots els éssers humans (Jaspers, 2001: 165). Aquesta veritat, que no pretén ser absoluta, pot veure's resumida a través de les paraules de Nagarjuna, que va dir "ni l'ésser és ni el no-res no és: res és" (Jaspers, 2001: 144), mostrant d'aquesta manera l'existència irreal de totes les coses.

4. LES PROPOSTES DEL BUDISME ORIGINARI

Un cop vista el que sembla ser una interpretació errònia del budisme per part dels pensadors europeus i entre ells, Nietzsche, s'analitzarà més detalladament en quins punts aquesta visió del budisme estava equivocada.

Observant una altra vegada la definició que Nietzsche fa del budisme com "un esforç, a través de la limitació de l'acció, d'escapar del patiment i passar a formar part d'una absoluta no-existència", cal preguntar-se primer què és aquest "patiment".

El budisme expressa el patiment utilitzant la paraula sànscrita *dukkha*, que és la primera de les quatre nobles veritats (afirmacions centrals de la disciplina budista). Encara que sovint s'associï amb el patiment, el seu significat profund és molt més extens, ja que es relaciona amb el naixement, la vellesa, la malaltia i la mort, i a més a

més amb l'afecció, tal i com s'expressa al *Vinaya Pitaka*⁴, la base del marc disciplinari de la comunitat monàstica budista.

Nietzsche va entendre *dukkha* com a simple patiment, i per això va acabar malinterpretant el budisme com a un nihilisme passiu. La doctrina de Buda buscava eliminar les causes que provoquen *dukkha*, com per exemple l'egoisme, la falta d'autocontrol, l'ansietat, el dubte, i l'acceptació de l'existència d'un individu metafísic, l'ego (Moad, 2004).

Encara que s'interpretés com a mer patiment, en realitat, el concepte *dukkha* es presenta de tres maneres diferents, i dins d'aquestes tres variants és necessari tenir en consideració el concepte *sukha*, que es pot traduir com a “felicitat”, “joia”, concepte íntimament lligat a *dukkha*. És en funció de com l'individu percep la felicitat i el patiment que es pot adonar de la impermanència i la volatilitat de les coses. *Dukka* té a veure, per tant, amb el patiment que provoca adonar-se de l'estat fugisser de totes les coses. Aquestes tres variants són les següents:

1. *Dukkha-dukkhata*: patiment directe manifestat a través del dolor físic o mental.
2. *Vapirinama-dukkha*: patiment a través de la transformació. Fa referència al fet d'adonar-se que la pròpia felicitat depèn de factors que van més enllà del control d'un mateix. La felicitat que es té ara pot canviar en qualsevol moment, i això és degut a la naturalesa fluctuant de l'existència, és a dir, que la felicitat passa a ser aliena a l'individu mateix.
3. *Sankhara-dukkha*: patiment per sensació d'imperfecció que provoca la ignorància espiritual. Aquesta imperfecció sorgeix d'estar limitat a la perspectiva contingent i inculta d'un mateix.

D'aquesta manera, s'observa com la primera noble veritat expressa un significat molt més profund que el que va ser interpretat per Nietzsche. El naixement, la mort i la malaltia no només són dolorosos, sinó que també són productes de la ignorància espiritual. Per tant, dir que són *dukkha* no vol dir que són simple patiment, sinó que són en efecte irreal. Així, no és només el dolor el que els budistes volen superar, sinó també la perspectiva dins la qual aquestes il·lusions (així com les de felicitat) es prenen com a reals. De fet, dels 121 tipus d'experiències conscients enumerades per la psicologia budista, només tres tenen a veure amb el dolor (Moad, 2004). Per tant, queda

⁴ El *Vinaya Pitaka* és un text budista que forma part de la primera divisió del Cànon Pali o Tipitaka, relatiu al budisme Theravada, i de la mateixa època que el *Dhammapada*, escrit el segle III a.C. (Norman, 1987: 216)

refutada la primera part de l’afirmació de Nietzsche, que sosté que el budisme consisteix en un esforç per escapar del patiment (patiment entès des d’una perspectiva que no és budista).

Dels conceptes budistes, Nietzsche també va malinterpretar *tanha* (que es podria traduir com a “desig”) considerant que voler-lo eliminar tal i com pretenien els budistes, era una negació de la vida. Per al filòsof, això era anar contra tot allò humà, era repugnar els sentits, témer a la felicitat i a la bellesa. Aquest anhel d’apartar-se de tot anhel, per a ell significava la *voluntat del no-res*, una repulsió per la vida, una guerra contra els principis més bàsics de l’existència. Segons Nietzsche, els budistes percebien el desig d’aquesta manera perquè per a tot ésser humà és millor voler el no-res que no voler (Nietzsche, 1887: 961). Quan Nietzsche afirmava que és millor voler el no-res que no voler, es referia al fet que l’ésser humà, al ser un ésser dèbil, necessita entendre la realitat i categoritzar-la per tal de viure en pau. El budisme diu: “[El alimento de aquellos que se han liberado del dolor y han puesto fin a todas sus ataduras] es la liberación, que no es sino vacío e infinitud” (Anònim, segle III a.C.: 35). Davant d’això, segons Nietzsche, l’home dèbil, sense voluntat, decideix entregar-se al “no-res”, ja que se li presenta aquesta idea del buit, que li permet concebre la realitat d’una manera més completa que quan no sabia què volia. Per tant, el que el filòsof volia dir és que és millor entendre la realitat sota un concepte concret, encara que aquest sigui el buit o el no-res, que no entendre-la sota cap concepte.

Ara bé, cal puntualitzar que el concepte *tanha* no és simplement el desig, sinó un desig controlat per l’ego fonamentat en la ignorància i consistent en l’anhel de la immortalitat o de l’anihilació. És per això que l’eliminació de *tanha* comportarà a l’eliminació de *dukkha*.

Així, encara que Nietzsche entengués el nirvana com a una condició nihilista, el seu projecte existencial s’assemblava al de Buda. Al cap i la fi, ambdós buscaven la redempció en aquest món a través de la transformació creativa del patiment (Parkes, 2000: 257).

De la mateixa manera, com ja s’ha introduït breument abans, és erroni concloure que només per haver assolit el nirvana, un deixa d’actuar. Si prenem el cas de Buda, després d’arribar a la il·luminació i al nirvana, va continuar portant una vida activa durant els següents quaranta-cinc anys de vida. Durant el desenvolupament posterior al nirvana, l’acció que s’atura no és l’activitat en general, sinó només les accions inhàbils, que es donen quan l’ésser és afectat per una de les tres inclinacions (el sentiment de desig, el desig de formes futures d’existència i la ignorància espiritual). És en funció de

l'efecte que les inclinacions tenen sobre l'individu que el budisme classifica les accions, segmentant-les en tres categories:

1. Accions equivocades, que avancen en sentit contrari a la il·luminació i són originades per una o més inclinacions.

2. Accions correctes, que avancen cap a la il·luminació però encara estan sotmeses a una de les inclinacions (duria a terme aquestes accions un budista aspirant que es comporta d'acord a les directrius budistes perquè se les ha autoimposat).

3. Accions completament lliures de les inclinacions, basades en el correcte enteniment de l'agent il·luminat. Un cop assolida la il·luminació, la cessació de les accions que ocorre és una cessació de les accions impulsades per les inclinacions (Moad, 2004).

Així doncs, un cop assolit el nirvana les accions són existents, però lliures de les inclinacions. Per tant, quan s'assoleix no necessàriament s'escapa del món material, sinó que es comprèn el patiment inherent a la vida. A més, el sentit últim d'assolir el nirvana no té a veure amb el pessimisme o l'optimisme. Aquests conceptes, junt amb el plaer i el dolor, són conceptes ja superats quan s'ha passat a l'examinació d'un mateix i la realitat percebuda per l'individu ha canviat. Amb l'examinació, el subjecte s'adona que no hi ha ego, sinó només una combinació d'estats físics i mentals (*skandhas*). Aquests són identificats com a ego ja que es consideren com un tot, i l'individu no hi pot veure més enllà. Per tant, és només quan un mateix s'adona de la buidor de l'ego i de l'experiència, que es pot alliberar del patiment i la impermanència de la vida. Nagarjuna va dir que calia desprendre's de tot per desprendre's del despreniment mateix, i d'aquesta manera no haver de dependre de res (Jasper, 2001: 143).

El fet que l'individu pugui arribar a no dependre de res significa que no només l'ego manca d'existència permanent, sinó que també la realitat percebuda a través de la consciència és una realitat buida. El nirvana és una experiència positiva que no té a veure amb l'aniquilació de les passions o aspiracions humanes, sinó amb el complet control de l'ego, amb l'individu que –tot i estar viu– s'ha alliberat (Elman, 1983: 683). Queda d'aquesta manera refutada també la segona part de l'afirmació de Nietzsche que suposa que l'objectiu del budisme és “passar a formar part d'una absoluta no-existència.”

4.1. *Sobre el budisme com a moral ascètica*

De l'estudi de la influència que els conceptes *dukkha* i *tanha* tenen sobre el budisme, Nietzsche va començar a plantejar-se el budisme com una religió ascètica. Com que la ignorància que provoca el patiment consisteix en tenir concepcions equivocades sobre el desig i la impermanència, cada individu és responsable del seu propi patiment. Tornant a la comparativa entre budisme i cristianisme, segons Nietzsche, pels cristians cada individu és també responsable del seu patiment, i per això tant una religió com l'altra donen sentit al patiment a través d'un ideal ascètic (Wrisley, 2012), que ell defineix com a "l'odi contra allò humà, l'horror als sentits [...] i la por a la felicitat i a la bellesa" (Nietzsche, 1887: 1023).

Encara que felicitat i patiment siguin dos conceptes separats, l'últim interfereix en el primer. El budisme ofereix un camí per aconseguir ser lliure del patiment (camí que deriva a la il·luminació i que acaba amb el cicle de reencarnacions); no obstant això, també intenta cultivar la felicitat i la cessació de patiment abans d'arribar a la il·luminació i de trobar el nirvana. Llavors, cal observar si realment al budisme s'hi troba aquesta moral ascètica que encamina el ressentiment de l'individu cap a ell mateix i fa sentir culpa per transgredir l'ideal ascètic.

Nietzsche descriu la partida de Buda de casa seva com un punt d'inflexió en la seva capacitat reflexiva. El filòsof alemany considera que l'esperit de llibertat arriba en un moment de reflexió. Buda va marxar de casa quan es va adonar que la vida allà no li permetia créixer i que es trobava en un lloc ple d'impuresa, se sentia lligat, empresonat. En aquesta partida Nietzsche hi veu l'ideal ascètic, ja que aquest busca camins cap a la independència. Ara bé, amb aquest ascetisme no es nega l'existència, sinó que contràriament s'està afirmant, però no s'afirma l'existència en sí, sinó només la pròpia existència (Nietzsche, 1887: 971). Aquí s'hi pot incloure una altra idea que Nietzsche té del budisme: el filòsof considera que el budisme combat la fatiga espiritual derivada del debilitament de l'interès individual i de la pèrdua de l'egoisme, a través de l'acte d'encaminar els interessos espirituals cap a la persona mateixa. El que Nietzsche vol dir amb aquesta idea és que el budisme es basa en un camí egoista, ja que el més important és com desprendre's del patiment originat en un mateix (Nietzsche, 1895: 45). Ara bé, el propi filòsof alemany explica a *La Gaia Ciència* que abandonar el propi camí per ajudar als altres porta a la perdició, ja que el propi camí és una causa dura i exigent, en

la que un no pot tenir en compte la consciència dels altres (Nietzsche, 1882: 219-220). De fet, conclou dient: “No quiero [...] callar mi moraleja: ¡Vive oculto, para que *puedas* vivir para ti mismo! ¡Vive ajeno a lo que a tu época se le antoja lo más importante!” (Nietzsche, 1882: 221). Per tant, sembla ser que encara que Nietzsche criticqués el budisme per ser una doctrina que propugna principis egoistes, la seva pròpia ètica no estava en realitat tan allunyada del que ell criticava de la religió de Buda. El filòsof alemany també buscava una vida al marge de les creacions i categoritzacions socials establertes, per tal de descobrir el camí més adequat per escapar del patiment.

Ara bé, tot i aquesta consideració inicial del budisme com a doctrina egoista i que se centra en la pròpia existència, és important recordar que la noció de culpa que podria derivar-se de no dur a terme els ensenyaments budistes de manera adequada no es troba al budisme (a diferència de l'ètica judeocristiana). Al budisme s'hi troba la noció de penediment de les accions inhàbils, però el patiment experimentat no és un càstig aplicat externament cap als nostres pecats, ni implica necessàriament sentir culpa per haver ofès algun tipus d'autoritat o força superior. El penediment vertader es troba en un mateix, i l'individu decideix si sentir-lo o no per sí mateix, sense la intervenció de cap autoritat moral.

La culpa és una emoció que interfereix en el camí de l'existència. És cert que Buda buscava quelcom semblant a l'ideal ascètic amb la seva doctrina de l'abnegació, però encara que considerés que som responsables del nostre propi patiment, no pretenia que l'individu entengués aquest patiment com un càstig, sinó com un signe de que les accions que es duen a terme no estan sent hàbils. En conclusió, encara que el budista no senti que està sent castigat per no complir l'ideal ascètic, sent que el patiment és només cosa seva, ja que segons l'ensenyament budista aquest està creat per la ignorància i el desig continuats (Wrisley, 2012).

No obstant això, aquesta voluntat d'eliminar la ignorància espiritual, de trobar la veritat, Nietzsche la interpreta com un problema. Un cop s'ha pres consciència de la voluntat com un problema, s'enfonsa la moral, i això pot resultar ser terrible, però a la vegada constitueix un horitzó esperançador (Nietzsche, 1882: 139), ja que amb l'enfonsament de la moral s'hauria trencat la moral del ressentiment i l'home de moral aristocràtica, fort, podria tornar a prendre el poder sobre la seva pròpia vida. Així,

observem com, si un se situa en el punt final de la moral, la situació es relativitza i el que en un principi es considerava com a negatiu, pot ser en realitat quelcom positiu.

Tot i el fet que en el budisme el patiment no respongui al patró ascètic de religions com el cristianisme, Nietzsche continua considerant el budisme com una religió ascètica, ja que el seu objectiu principal és acabar amb el cicle de reencarnacions, que fa que per a cada reencarnació un hagi de patir una altra vida. La noció d'acabar amb el fet de renéixer es contradiu parcialment amb la idea de l'etern retorn de Nietzsche, mitjançant la qual s'accepta i s'afirma la vida (Wrisley, 2012). De la mateixa manera, el filòsof alemany afirma que si es prescindeix de l'ideal ascètic, l'ésser humà no té sentit, no conté cap meta. Abans de l'ideal ascètic faltava la voluntat de l'home, hi havia una enorme llacuna: l'home no sabia justificar-se, explicar-se, ni afirmar-se a sí mateix. Patia perquè no coneixia el seu propi sentit com a ésser, però no era el patiment el seu principal problema, sinó que no sabia la raó per la qual patia. Segons Nietzsche, l'home no nega el patiment, l'accepta i espera que se li mostri un sentit per a haver de suportar-lo. Aquí és on entra l'ideal ascètic: aquest li dona un sentit al patiment i trenca aquesta maledicció que pesa sobre la humanitat (Nietzsche, 1882: 251). Ara bé, això no significa que el filòsof fos partidari de l'ideal ascètic en absolut. De fet, per a ell, la solució al problema del patiment es resol vivint en base a una filosofia dionisiàca d'afirmació de la vida: dir sí a l'antítesi i a la guerra, al devenir, al propi concepte de "ser", i esperar que tot es repeteixi incondicionalment. Això aportaria a l'individu una autodeterminació alegre i forta, una llibertat en la voluntat, davant la qual l'esperit rebutjaria tota creença i tot desig de certesa, trobant-se "ballant vora l'abisme", és a dir, al propi buit existencial (Nietzsche, 1882: 235).

5. EL MALENTÈS DE NIETZSCHE VIST DES DE L'ÒPTICA BUDISTA

Interpretant la concepció budista de la inacció com una cessació de tota acció, Nietzsche va presentar el budisme com una ideologia escapista. Però de fet, el concepte de *kamma-niradha* (que en sànscrit significa "cessació de l'acció"), és un concepte que en realitat s'apropa a l'ideal de Nietzsche de l'acció que va "més enllà del bé i del mal", que està fora de les categories morals (Moad, 2004).

Així doncs, si l'objectiu del budisme no és deixar d'actuar per escapar del patiment, cal preguntar-se què busca exactament aquesta disciplina. Primer, s'ha de

tenir en compte la crítica que Nietzsche fa del budisme quan parla del nirvana com un “no-res oriental”. Es pot trobar una explicació a tot això a un passatge del *Majjhima-Nikaya*⁵, una escriptura budista, en la que s’afirma que aquell qui ha arribat a la il·luminació, després de morir, no és, ni no-és, tampoc és i no-és a la vegada, ni és cap de les dues coses. Aquestes quatre categories (ser, no ser, ambdós, i cap dels dos) són categories a les que el nirvana transcendeix, per tant no és precís dir que el nirvana és el no-res, ni tampoc dir que és alguna cosa. El nirvana és un estat que va més enllà de la raó i el llenguatge, i és per això que no es pot descriure ni explicar amb paraules. Qualsevol intent d’explicació serà producte d’una perspectiva no il·luminada. Nagarjuna ja ho va dir: “En cada frase [explicació] volveré a verme atrapado en aquello de lo que quería escapar” (Jaspers, 2001: 144). Com que el nirvana va més enllà de la descripció, només pot ser entès quan s’ha assolit, quan s’ha perdut la ignorància espiritual. Això significa que per entendre l’objectiu d’arribar al nirvana cal l’experiència directa, i que tot tipus de racionalització serà ineficaç: la raó no pot arribar allà on l’experiència directa arriba (Elman, 1983: 683).

Així mateix, el nirvana no és l’extinció de res, “no és condicionat, ni condiona; la seva transcendència és pura, tan pura que no pot ser anomenada transcendent” (Panikkar, 1996: 98). El nirvana tampoc és la finalitat de la vida, ja que és quelcom que està més enllà de l’ésser. És cert que el nirvana significa l’extinció, però només de l’existència considerada com a negativa i contingent, la consumació de la temporalitat, la mort de tot allò mortal. Així, “el sabio no debe situarse ni en el ser ni en el no ser, ni afirmar, por tanto, el punto de vista de la eternidad o el de la aniquilación” (Jaspers, 2001: 145).

És per aquest motiu que es podria considerar que tant Nietzsche com Schopenhauer tenien concepcions errònies del budisme i concretament del nirvana. Schopenhauer, en el seu estudi del budisme, es va centrar en la idea de l’efecte que el desig i la voluntat tenen sobre l’afecció a les coses materials i sobre el lligament de l’ésser a l’existència. Centrant-se en això, va desestimar les descripcions del nirvana com a “paraules sense sentit”. Per a ell, les úniques categories possibles d’existència eren ser i no-ser, i per això va concloure que l’estat al que s’entra després de

⁵ El *Majjhima Nikaya*, és el segon dels cinc *Nikayas* del *Sutta Pitaka*. Conté 152 discursos de Buda i els seus deixebles. No es coneix la seva datació, però els estudiosos situen aquest text junt amb els altres, aproximadament al segle III a.C. (aquesta informació figura a la contraportada de l’edició de l’editorial Theravada Tipitaka Press del *Majjhima-Nikaya*, 2012)

l'eliminació de la voluntat és la completa no-existència. Pel que fa a Nietzsche, ell tenia concepcions similars al respecte.

Ara bé, tot i encaminar el seu pensament en direccions semblants a les de Schopenhauer en aquest aspecte, Nietzsche sostenia que tant Schopenhauer com el budisme creien en una rendició al no-res que només podia ser realitzada a través de l'eliminació de la voluntat, de les il·lusions. Així, Nietzsche reivindica que l'afirmació de la il·lusió ocorre quan un es converteix en el seu propi creador. És per això que per a Nietzsche el superhome, l'home amb un comportament ideal davant de l'existència, era aquell qui acceptava que les seves pròpies veritats no tenien fonament però tot i això les mantenia creant-ne de noves contínuament, mai volent escapar del cicle de la creació (Elman, 1983: 679).

Per tant, queda clar que tant Nietzsche com Schopenhauer van malinterpretar el budisme en considerar el nirvana com la no-existència.

En conclusió, es pot trobar la lectura errònia del budisme per part de Nietzsche en la seva incapacitat per a reconèixer que la buidor que propugnava la doctrina budista era tan sols una fase inicial que conduïa cap al despertar. Moltes de les malinterpretacions que Nietzsche va fer del budisme van sorgir de la influència de Schopenhauer, també estudiós de la doctrina de Buda.

Ara bé, Nietzsche sí que tenia raó quant al fet que el budisme és una doctrina d'iniciació religiosa, que consisteix en la idea que una mort anticipada assegura el naixement en una vida santificada. Així, fent una aproximació al budisme mitjançant els seus propis termes, s'observa que no pot ser descartat del tot com a pensament pessimista o nihilista (Elman, 1983: 684), donat que l'abnegació i el derrotisme que propugna poden suposar a vegades la negació de valors o sentiments que, segons el punt de vista des del que es mirin, són intrínsecs a la vida (per exemple el desig).

CONCLUSIONS

Havent estudiat la relació entre la filosofia de Nietzsche i el budisme, es troba com, encara que sembli que hi hagi punts en comú entre els dos pensaments filosòfics, Nietzsche mai va acabar d'estar d'acord amb el que el budisme propugnava, tot i que en molts casos fos el mateix que ell pensava però formulat d'una altra manera, com ja s'ha vist a diverses ocasions al treball proposat.

Així, tant Buda com Nietzsche van negar la realitat de l'ego, de la substància, dels universals i de la duració, conceptes clau en qualsevol filosofia. Ja partint d'aquesta base, un pot considerar que ambdós pensaments han de trobar una conjunció per força en alguns dels punts que desenvolupen, però realment el que els fa ser comuns o no ser-ho, no és tan la visió que tenen vers certs conceptes, sinó la manera que tenen d'enfocar aquests conceptes per a descriure la realitat.

Per a Nietzsche, tot aquell plantejament que no explicava la vida a través d'un ideal dionisiac, era un plantejament que reprimia el plaer, el desig, les ganes de viure; era, per tant, quelcom que negava la vida i que la considerava com un patiment i no com una alegria i una força. Encara que ell considerés el budisme com una religió que era millor que les altres, ja que no queia en el recurs de la venjança i el ressentiment, i no feia sentir culpable a aquell que havia actuat de manera ignorant, per a ell la doctrina de Buda estava envoltada de pessimisme, era una doctrina que anava en contra de la vida. Ara bé, això només és fruit d'una mala interpretació dels textos budistes, ja que com s'ha argumentat en punts anteriors, el budisme no és en absolut una doctrina que negui la vida. Al contrari, mitjançant el seu objectiu d'eliminar el patiment, busca la victòria sobre la ignorància i l'alliberació del patiment. Nietzsche, pensant que l'objectiu del budisme era acabar amb l'existència (quan en realitat era acabar amb la ignorància i el patiment), va concloure que es tractava d'una doctrina que anava en contra de la vida.

Per a Nietzsche, l'anhel budista era assolir el no-res, però aquesta no és la idea que presentaven els textos budistes. El buit anomenat *sunyata* no és un estat de buidor, només és una designació que indica la impermanència i transitorietat de la vida. Els budistes volen superar les percepcions ignorants i inhàbils que fan creure a l'individu que allò que sent i percep és real, quan és en realitat fruit d'un flux constant d'estats i formes, que mai roman immòbil.

Sí és cert que hi ha un punt de la doctrina budista no tan clara a l'hora de dur a terme una interpretació. Aquest és el camí mitjançant el qual s'arriba a aquest estat d'il·luminació i consegüent felicitat. Segons Buda, és necessària l'eliminació del desig per a poder arribar a assolir la felicitat, ja que darrere tot desig s'hi amaga el patiment. Això es pot interpretar fàcilment com una moral ascètica i d'abnegació que pot conduir a la negació del que pot fer sentir viu a un individu. Ara bé, el que en realitat nega el budisme és el que l'individu creu que el fa sentir viu: el que fa sentir viu de veritat és quelcom que no pot ser entès per algú ignorant que no ha arribat a la il·luminació (segons els ensenyaments budistes). Així, el que un mateix creu que és felicitat, pot no ser-ho segons una òptica budista, i per tant sempre que s'incloguin els sentiments humans dins de l'equació no pot ser fàcil arribar a una resposta conclusiva sobre què és i què no és la felicitat. És per això que en aquest aspecte, la interpretació de Nietzsche no tenia per què estar equivocada. La voluntat d'eliminar el plaer i el desig pot representar una negació de la vida segons l'angle en el que s'observi. Com que l'objectiu pel qual el budisme propugna una vida d'abnegació és un objectiu que no pot ser explicat amb paraules, que va més enllà de la raó, la interpretació es converteix, a vegades, en quelcom complicat i difús.

Així doncs, potser si Nietzsche hagués sigut capaç d'interpretar d'una manera correcta el que els ensenyaments búdics volien dir, s'hagués adonat que en realitat el seu pensament no diferia tant d'aquest. De fet, aquesta buidor a la que el budista vol arribar no és una buidor que nega l'existència, sinó que és una buidor que permet a l'existència néixer, sorgir. Curiosament, Nietzsche ho va expressar d'una manera semblant a la seva obra *L'anticrist*, quan va dir que un cop l'individu ha assolit la llibertat en la voluntat, aquest rebutjaria tota creença i per tant es trobaria una altra vegada amb aquest buit existencial del que el budisme parla, que representaria de la mateixa manera un renaixement.

Per tant, el problema principal de la interpretació que Nietzsche va fer del budisme recau en les aproximacions equivocades que el filòsof va dur a terme en determinades ocasions. Nietzsche només podia entendre el budisme a través de la seva pròpia situació cultural i orientació històrica. D'alguna manera, les conclusions a les que va arribar pel que fa al budisme i la idea que va formar-se pel que fa a aquesta doctrina va representar en realitat un element clau en el seu intent de trobar respostes conclusives a les preguntes que es va formular a ell mateix (Elman, 1983: 684).

BIBLIOGRAFIA

- Elman, Benjamin A. (1983) "Nietzsche and Buddhism", *Journal of the History of Ideas* 44 (4): 671-686.
- Jaspers, Karl (2001) *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*. Madrid: Tecnos.
- Mistry, Freny (1981) *Nietzsche and Buddhism*. Nova York: de Gruyter.
- Moad, Omar (2004) "Dukkha, Inaction, and Nirvana: Suffering, Weariness, and Death?", *The Philosopher*, 82 (1). [en línia] Disponible a: *The Philosopher*. <http://www.the-philosopher.co.uk/buddhism.htm> [Consultat el 26 de maig de 2015]
- Nietzsche, Friedrich (1886) *Más allá del bien y del mal*. Mèxic: Editores Mexicanos Unidos, S.A.
- Nietzsche, Friedrich (1895) *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich; Simón, Pablo, (trad.) (1970) *Friedrich Nietzsche. Obras Completas*. Buenos Aires: Ediciones Prestigio. Conté: *La Gaya Ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887).
- Norman, Kenneth R. et al. (1987) "The Group of Discourses (Sutta-nipata)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50 (1): 216.
- Panikkar, Raimon (1996) *El silencio de Buda*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Parkes, Graham (2000) "Nietzsche and Early Buddhism, a Review of Nietzsche and Buddhism", *Philosophy East and West*, 50 (4): 254-267.
- Sangharákshita (2001) *Budismo. Introducción a la filosofía, la meditación y la práctica de la tradición budista*. Barcelona: Oniro.
- Seung, Thomas Kaehao (2006) *Goethe, Nietzsche, and Wagner*. Oxford: Lexington Books.
- Welbon, Guy "Profile Page" [en línia] Disponible a *South Asia Studies*. <https://www.southasia.upenn.edu/people/welbon> [Consultat el 20 de febrer de 2014]
- Wrisley, George (2012) "Nietzsche and the Value of Suffering—Two Alternative Ideals". [en línia] Disponible a: *GeorgeWrisley*. <http://www.georgewrisley.com/Nietzsche%20and%20the%20Value%20of%20Suffering.pdf> [Consultat el 29 d'abril de 2015]